

Јелисавета
Благојевиќ

**Мислам, значи, го
мислам другото:
Деридовата поетика на
гостоприемство**

За да биде знаењето вистинито и за да го знае она што го знае, потребно е не-знаење... Зашто, некое можно коешто би било само можно (не и невозможно) некое сигурно и извесно, однапред прифатливо можно, би било лошо можно, можно без иднина, едно можно *веќе осџавено насџрана*, ако така може да се каже, осудено на живот. Тоа би било некоја програма, некоја причинетост, некое развивање, некое одвивање без настани... Да се доведе до, да се прави, преобразува, да се произведува, тоа е важно¹

Една од основните претпоставки на философијата на Жак Дерида (Jacques Derrida), како и *деконсџрукцијите* како начин на мислење коишто се доведуваат во врска со неговата работа, претставува обидот да се мисли во парадокси, во апории, симултано да се мислат контрадикторни тврдења, и на тој начин самото мислење да се „отвори“ за она *другошо*, туѓо на мислењето, невозможното, за иднината, но и за политиката. Сепак, обидот за овој начин на мислење секогаш ја носи во себе опасноста, од една страна да биде употребен така што здраворазумската, рационална мисла (исклучувачка, присвојувачка, тотали-

Jelisaveta
Blagojevic

**I think, Therefore
I Think the Other:
Derrida's Poetics of
Hospitality**

So, in order for this knowledge to be true, to know what it knows, a certain non-knowledge is necessary.... For a possible that would only be possible (non-impossible), a possible surely and certainly possible, accessible in advance, would be a poor possible, a futureless possible, a possible already set aside, so to speak, life-assured. This would be a programme or a causality, a development, a process without an event.... Rendering, making, transforming, producing, creating – this is what counts.¹

One of the main assumptions of Jacques Derrida's philosophy, as well as of *deconstruction* as a model of thinking closely related to his work, is the attempt to think in paradoxes, in aporiae, to simultaneously think contradictory claims, thus 'opening' the process of thinking for the *other* which is foreign and impossible to the thinking process, to the future and to politics. Nevertheless, such way of thinking always poses a danger, on the one hand, of being used as an instrument for re-affirmation of the commonsensical rational thought (logical, excluding, embracing, totalitarian) within its own limits, or, on the other hand, of being declared as

тарна) повторно да се афирмира присвојувајќи ги своите сопствени граници, или, од друга страна, да биде прогласен за теориски нерелевантен, жанровски неприкладен, или дури аполитичен начин на мислење. Во таа смисла, слична судбина има и секој обид поимите повторно да се дефинираат и да се промислат. Како и секој стремеж кон промена, тоа значи отворање можност за некое невозможно, за некоја неодлучност, неизвесност и нестабилност – за некое не-знаење. Таа несигурност и неизвесност, тоа приближување на некој *настиан*, можеме да го наречеме *друго*, присуство на *другото* кое веќе секогаш подразбира ризик и коешто нè раскинува во самото срце на нашето „јас“, она коешто мисли, кое претендира на тоа дека го знае и го познава законот (на мислењето). Кога нешто во потполност *знаеме*, ја укинуваме можноста за промена; потребно е, значи, да не знаеме, да ризикуваме, како и некаква одлука за одговорот и одговорноста во однос на другото да му претходи на нашето „јас“, за промената навистина да се случи.

Една таква одлука, или како што Дерида ја именува – „пасивна одлука“ - претставува, значи, услов за случувањето, услов за промената, и услов за политиката, таа е секогаш присутна и тоа структурно, како некоја *друга* одлука, како раздериувачка одлука на некој *друг*. Тој другиот во мене е *ајсолуиџен друг*, *ајсолуиџ* кој одлучува за мене во мене. „Дали би требало“, се прашува Дерида, „и покрај тоа, да замислиме некоја ‘пасивна’ одлука, на некој начин, и без слобода, поправо без одредена слобода? Без таа активност, и без пасивноста кои овде се спаруваат? Но сепак, не без одговорност? Дали би требало да се покажеш гостоприемлив за самото невозможно, имено, за она што здравиот разум на секоја философија може само да го исклучи како лудило,

a theoretically irrelevant, unsuitable in the genre, even apolitical way of thinking. In this respect, every attempt of re-defining and/or re-thinking of the concepts shares a similar destiny; just as every effort to bring about changes is void, or to create possibilities for the impossible, for certain indecisiveness, uncertainty and instability – for certain non-knowledge. Such insecurity and uncertainty, such approaching to a certain *event* can be identified as *the other*, or as the presence of *the other* which always implies a risk and which destroys the very essence of ‘I’ of the one who thinks, who believes that he knows and recognizes the law (of thinking). When we *comprehend* something in its wholeness, we eliminate the possibility of a change; therefore, it is necessary that we do not know, that we take risks and that we have a certain decision about the answer/respond and the responsibility towards the other which is prior to our “I” in order that a change may happen.

Such a decision, to use Derrida's terminology – ‘a passive decision’ – represents the cause for making things happen, a condition of change and a condition of politics; it is always in me, structurally, as the *other* decision, a rending decision of *the other*: of the absolute other in me, the other as the *absolute* that decides about me in me. “But should one imagine”, asks Derrida, “for all that, a ‘passive’ decision, as it were, without freedom, without that freedom? Without that activity, and without the passivity that is mated to freedom? But not, for all that, without responsibility? Would one have to show hospitality to the impossible itself – that is, to what the *good sense of all philosophy* can only exclude as madness or nonsense: a *passive decision*, an originally affected decision?”²

или не-смисла, имено, за пасивна одлука, за изворно афицирана одлука?“²

Теориските размислувања на Жак Дерида претставуваат еден од најдобрите примери на поинаквото, не-канонско разбирање на поимот политика и политичко. Неговото истакнување на значењето на гостоприемноста (во однос на *другојшо*) за самото мислење, го прави прашањето за политичкото не само можен, туку и нужен аспект на *секое* теориско промислување. Или, поинаку кажано, повикувајќи се притоа на сократовската традиција на странецот за која зборува и Дерида – тоа ново и поинакво разбирање на поимот на политичкото го претпоставува странецот како оној кој прашањето за политичкото (како впрочем и секое друго прашање) го прави всушност возможно. „Прашањето кое странецот го поставува отворајќи ја оваа голема расправа и битка токму за политичко, прашање за човекот како политичко битие. Прашањето за политичкото е прашање кое овде се поставува како прашање коешто ни доаѓа од друг, од странец. Ако прашањето за политичкото е едно од темелните политички прашања – иако е поставено уште кај Сократ – тоа е ново прашање, зашто ни го посочил друг, повторуван, упорен упад на неговото прашање. И тоа е она што ни дава инструкција да одговориме.“³

Значи, другиот е оној кој го поставува првото прашање, или оној кому му го упатувам првото прашање, другиот е оној кому му се обраќам. Во својата книга *Of Hospitality*, Дерида нè потсетува на некои важни места во историјата на философијата коишто се однесуваат на оваа тема: во многу Платонов дијалози, токму странецот е оној кој поставува прашања. Во *Софист*, на пример, странецот го пост-

The theoretical ideas of Jacques Derrida are the best examples of a different, non-canonical understanding of politics and the political. His giving emphasis to the meaning of the notion hospitality to the process of thinking (with regard to *the other*) makes the question of the political not only a possible but also a necessary aspect of *any* theoretical thought. In other words, according to Derrida, this new and different understanding of the notion of the political assumes a stranger, with reference to the Socratic tradition, who actually makes possible the question of the political (and any other question): "The question with which the foreigner will address them, to open this great debate, which will also be a great fight, is nothing less than that of the political, of man as a political being. The question of the political is given there as being the question that comes to us from the other, the foreigner. If the political is the one of the founding philosophical questions, operating since the first (Socratic) dialogues.... It is a new question, because it is signified to us from the place of the other, from the repeated, insistent, breaking in of his question. From what, in that question, instructs us to respond."³

The other is, therefore, the one who asks the first question or the one to whom I address the first question. In the book *Of Hospitality*, Anne Dufourmantelle invites Jacques Derrida to respond, Derrida reminds us of several important points in the history of philosophy which relate to this topic: in many of Plato's dialogues it is the foreigner (*xenos*) who asks the questions. In the *Sophist*, for instance, a foreigner asks the question that

авува прашањето коешто ја проблематизира Парменидовата теза, *logos* и патерналистичкото тврдење дека „она што е - е и она што не е не е“. Странецот: За да се одбраниме, ние нужно мораме да ја доведеме во прашање тезата (*logon*) на нашиот татко Парменид и принудно да воспоставиме дека не-битието некако е, и дека битието, напротив, на некој начин не е.“⁴ Ова застрашувачко прашање е револуционерната хипотеза на странецот. „Како и секое таткоубиство, и ова се случува во рамките на семејството: странецот може да биде таткоубиец единствено кога е во некоја смисла внатре во семејството. Странецот се гледа и се предвидува себеси, тој однапред знае дека е доведен во прашање со татковскиот и разумскиот авторитет на законот на логосот“⁵

Исто така, Дерида го наведува и Сократовиот пример, каде тој во својата одбрана тврди дека е странец во однос на јазикот на судот.⁶ Тој мора да побара гостоприемство во јазикот кој по дефиниција не е негов, кој му е наметнат од страна на господарот на куќата, од домаќинот, кралот, авторитетите, нацијата, државата, таткото, итн. Тоа бара од него да биде преведуван на нивниот јазик, неговата мисла да се преведува на јазик кој не му е својствен. Тоа исто така наведува на уште еден аспект на повторното поставување на прашањето за гостоприемството: „дали смеаме да очекуваме од странецот да не разбере, да го зборува нашиот јазик, во секоја смисла на тој збор, во сите негови можни екстензии, пред да бидеме во состојба да му посакаме добредојде во нашата земја? Зашто ако тој секогаш веќе го разбира нашиот јазик, дали странецот е воопшто странец?“⁷

Странецот, апсолутниот друг, е оној кој во својата анонимност и својата поединечност го раскинува секој однос со законот и должноста; апсолутниот друг

deals with the Parmenides' thesis, *logos* and a paternal assertion that "the being that is, and the non-being that is not". Foreigner: It is that in order to defend ourselves, we will necessarily have to put to the test the thesis (*logon*) of our father Parmenides and, forcibly, establish that non-being somehow is, and that being, in its turn, in a certain way is not."⁴ This is a fearful question and a revolutionary hypothesis of the foreigner. Just as any patricide, this one takes place within the family: "The foreigner can be the killer of the father only when he is in some sense within the family. The foreigner carries and puts the fearful question, he sees or foresees himself, he knows he is already put into question by the paternal and reasonable authority of the *logos*."⁵

Furthermore, Derrida gives the example of Socrates, where in his defence he claims that he is a foreigner regarding the language of the court.⁶ He has to demand hospitality in a language which is by definition not his, which is imposed on him by the owner of the house, the host, the king, the authority, the nation, the state, the father, etc. This requires his being translated into his language, i.e. his thought has to be translated into the language which is not his language. This also leads us to another aspect of raising the question of hospitality: "Must we ask the foreigner to understand us, to speak our language, in all the sense of this term, in all its possible extensions, before being able and so as to be able to welcome him into our country?"⁷

The foreigner, the absolute other, is the one who, in his anonymity and individuality, breaks down every relation with the law and duty; the absolute other demands an

бара апсолутно гостоприемство, а тоа подразбира барање да се отвори вратата на сопствениот дом, *oikosa* – на она *ipse*, и на непознатиот друг, па кој и да е тој, да му се понуди место, да му се овозможи да дојде и да го заземе местото коешто му е понудено, а притоа да не му се бара ништо за возврат, ниту да се воспоставува каков било реципроцитет.

Парадоксално, еден таков однос спрема другиот, значи, би морал во себе истовремено да содржи и исклучување и вклучување, и трансценденција и припадност, и апсолутна надворешност на некој и нешто непознато и туѓо, како и интимност на она фамилијарното и блиското, значи, *далечина и блискост истовремено*.

Кој е, значи, тој другиот којшто е истовремено и странец и она што ни е најблиско, и „јас“ и „друг“?

Во контекст на промислувањата на Хајдегеровата философија, но и во духот на Хајдегеровиот јазик, Дерида го нуди следниот одговор: „[Н]ема облик. Нема пол. Нема име. Тој не е маж, не е жена, не е ни себност, ни „јас“, ни субјект, ниту некоја личност. Тој е некое друго *Dasein* кое секое *Dasein* го носи, преку гласот, гласот што го слуша, при себе (*bei sich trägt*), не во себе, во увото, во „внатрешното уво“, внатре некоја субјективна внатрешност, ниту од далечина, премногу далеку од увото (зашто исто така не може да се чуе од далеку, во некој надворешен простор, односно во некоја трансценденција), туку во својата околина, на оддалеченост која не е ни апсолутна – апсолутно бескрајна – ниту ништожна во апсолутна близина на некоја себност, па, значи, ниту одредлива според некоја објективна единица за мерка во светот. Тој досег на гласот, тоа да се биде-во-досегот на гласот... прави тој некој да е од друг вид.“⁸

absolute hospitality implying a demand to open the doors of one's own home, *oikos* – the very *ipse*, and offer to the unknown other, whoever he is, a *place*, to make possible for him to come and to take the place which is offered to him and, at the same time, to require nothing in return and establish no reciprocity.

Such relation between I and other would have to, paradoxically, contain in itself inclusion and exclusion, transcendence and belonging, absolute external appearance of somebody and something unknown and strange as well as intimacy of the familiar and close, in other words, *distance and intimacy at the same time*.

Who is then this other, who is both a stranger/foreigner and someone closest, both 'I' and 'the other'?

In the context of contemplating Heidegger's philosophy, yet in the spirit of Heidegger's terminology, Derrida offers the following answer: "(it) has no shape. No sex. No name. It is neither a man nor a woman. It is not selfhood, not 'I', not a subject, nor a particular person. It is another *Dasein* that every *Dasein* has, through the voice, a voice it hears, of itself (*bei sich trägt*), not within itself, in the ear, in the 'inner ear', within a certain subjective interior, not from a distance and away from the ear (since it cannot be heard from far in a specific external space, i.e. in a certain transcendence) but in one's own environment, at a distance which is neither absolute – absolutely infinite – nor worthless in the absolute closeness of one's ownership, therefore impossible of being determined according to a particular unit of measurement in the world. This range of voice, to-be-in-the-range-of-voice ... makes the other someone of a different kind."⁸

Во својата книга *Политики на пријателство*⁹ Дерида разликува три можни начини да се одговори (на другиот) и, сообразно со тоа, да се *биде одговорен*: се вели дека некој „одговара за...“ дека некој „одговара некому или на нешто...“, и дека некој „одговара пред...“. Меѓутоа, овие начини да се одговори и да се биде одговорен, смета Дерида, не се без компликација; имено, иако можеби се чини дека некаков оригинален начин да се биде одговорен е тој ние да одговараме за себе, за она што сме, што зборуваме или правиме, ние сепак, покажува Дерида, најпрво му одговараме на другиот и таа димензија на одговарање како одговарање некому или на нешто е поизворна од другите: „Од една страна, одговараме за себе и во сопствено име, одговорни сме само пред прашањето, изискувањето, барањето објаснение, „инстанцата“, односно „инсистирањето на другиот.“ Од друга страна, сопственоста којашто структурира „одговарање-за-себе“, во самата себе е за *другиот*, било другиот да ја избрал (името што ми е дадено при раѓањето, кое никогаш не сум го избрал и коешто ме воведува во просторот на законот), било тоа, на некој начин, да имплицира некогаш друг во самиот акт на именување, во неговото потекло, неговата намена и употреба... Исто така и „да се одговара пред“, поскоро го подразбира другиот и одговор/носта (спрема) другиот, зашто „да се одговара пред“, како што тоа го покажува Дерида, „изгледа дека... моделира“ одговарање некому или на нешто. Се одговара пред другиот затоа што најпрво му се одговара на другиот. Изразот ‘пред’ ја означува институционалната инстанца на другоста.“¹⁰

Ако го прифатиме тврдењето на Дерида дека „сопственоста која структурира ‘одговарање-за-себе’, во самата себе е за *другиот*“, тогаш, што значи тоа за Декартовото *cogito*, или, пошироко сфатено, за

In his book *Politics of Friendship*⁹, Derrida distinguishes possible modalities of *answering and/or responding to*, which are enveloped and implied in one another; consequently, these are also modalities to *be responsible*; he asserts that one is *answering for* (self or something), *responding to* (the other), and *answering before* (the other). However, these modalities of answering and/or *responding to* and thus being responsible, according to Derrida, are not void of complication; although it seems that perhaps an original way of being responsible is being *responsible for* oneself, to what we are, what we speak and what we do, in fact, as Derrida points out, we are primarily *responsible to* the other and this dimension of being responsible to someone or something is more authentic than any other: "One first responds to the other: to the question, the request, the prayer, the apostrophe, the call, the greeting or the sign, the adieu of the other. This dimension of *answering qua responding to* – appears more originary than the others for two reasons. On the one hand one does not answer for the request, the interpellation, the ‘insistence’ of the other. On the other hand, the proper name structuring the ‘answering for oneself’ is in itself *for the other* – either because the other has chosen it (for example, the name given to me at birth, one I never chose, which ushers me into the space of law) or because, in any case, it implies the other in the very act of naming, in its origin, finality and use. The *answering* always supposes the other in a relation to self..."¹⁰

If we accept Derrida's argument that the ‘answering for oneself’ is in itself *for the other*, what, then, does Descartes' *cogito* mean, or broadly speaking what does it mean for the modern concept of subjectivity? Being

модерниот субјект? Интерпретирана на овој начин, картезијанската максима би можела да гласи: „мислам, значи мислам друго: мислам, значи потребно ми е другото за да мислам“.¹¹

Вака сфатена, можноста на мислењето го воведува другиот и другоста како она што е конститутивен момент на самото мислење; во срцето на мислењето го наоѓаме другиот, зашто мислењето го изискува другиот, го повикува другиот и му одговара на другиот. Од ова следува дека можноста да се мисли мислење веќе секогаш ја подразбира можноста да се мисли мислење на политичкото, како она што мислењето за истото поправо го претвора во мислење за другиот или во мислење на друг. Пред секој организиран *socius*, пред секоја *politeia*, при секое одредено „владеење“, пред секој „закон“, тврди Дерида, постои другиот, кому му одговараме и пред кого што сме одговорни.

Ќе се обидеме да направиме разлика помеѓу два можни начина за разбирање на фигурата на другиот и другоста: првиот од нив се однесува на фигурата на другиот онака како што ја познава и ја разбира модерната философија којашто е втемелена врз дијалектичката логика на односот помеѓу себноста (едниот) и другиот, односно оној различниот, (како што е тоа случај, на пример, во Хегеловата философија), каде другиот секогаш веќе се појавува како „гостин“ во рамките на домаќинската логика на себноста; вториот можеен начин на интерпретирање и разбирање на другиот и на другоста нй доаѓа од традицијата на современата континентална философија (француската), во која интересирањето за поимот на другиот и другоста не само што се зголемува, туку и позицијата на другоста во однос на себноста се деконструира и одново радикално се дефинира. Ова повторно де-

interpreted from this aspect, the Cartesian maxim could be re-read as follows: ”I think, therefore I think the other: I need the other in order to think”.¹¹

The possibility of understanding the process of thinking from this aspect introduces the other and the otherness as a constituent part of the thinking itself; we find the other being a part of the thinking core, because thinking requires the other, demands the other and is responsible to the other. Consequently, the possibility of thinking about thinking assumes the possibility of thinking about thinking of the political as the one who transforms thinking of the same thing into thinking of the other or the other’s thinking. Derrida claims that before every organised *socius*, every *politeia*, every specific ‘governing system’ or every ‘law’, there is always the other to whom we respond to and to whom we are responsible.

Let us make a difference between two possible ways of relating and understanding the form of the other and otherness: the first relates to the form of the other the way it is known and understood by modern philosophy which is founded on the dialectic logic of the relation between the selfhood (of the one) and the other, i.e. the one who is different (such is the case with Hegel’s philosophy), where the other always appears as a ‘guest’ within the host’s logic of selfhood; the other way of interpreting and understanding the other and otherness derives from the tradition of contemporary continental philosophy (primarily, the French philosophy) where the interest for the concept of the other is not only increased but also the position of otherness with regard to selfhood is deconstructed and radically re-defined. This re-defining and understanding of the form of the other and otherness resulted in series of diverse ideas

финирање и разбирање на фигурата на другиот и другоста резултира во низа промислувања на претставниците и претставничките на оваа философска школа на мислење (меѓу кои се, да наведеме само некои од нив: Емануел Левинас (Emanuel Levinas), Морис Бланшо (Maurice Blanchot), Жак Дерида, Јулија Кристева (Julia Kristeva), Хелен Сиксу (Helen Sixou), Жан-Лук Нанси (Jean-Luc Nancy), итн.), а коишто одат во правец на разбирање на фигурата на другиот во смисла на „домаќин“ на себноста, сфатен како еден и единствен. Значи, ако настојваме да ја следиме оваа разлика во сфаќањето на поимот на другиот, а со тоа и различните политики на разлика кои, како последица, произлегуваат од сфаќањата на две различни философски школи на мислење - ќе зборуваме за другиот и/или во смисла на другиот како домаќин и/или во смисла на другиот како гостин.

Од една страна, Декартовото учење за првата медитација кое претставува пример на модерното философско учење што се темели на исклучување на другиот токму во смисла на разбирање на другиот како гостин кому му претходи некој домаќин – некое „јас“ и кое, со оглед на тоа дека може да посведочи дека го мисли она што го зборува и дека претставува „јас“ коешто ги следи сите мои претстави – исто така може да го присвои и прашањето на другиот како сопствено прашање, т.е., прашање на себноста. Овој став радикално ја укинува идејата за друго што ѝ претходи на себноста, кое со прашањето што го упатува ја конституира себноста и никако обратно – туку подразбира дека секое „јас“ секогаш веќе одговара на повикот на другиот, значи, според Декарт, со оглед дека можам да ја присвојам сопствената мисла и да посведочам за неа, „јас“ исто така можам да го присвојам и прашањето и повикот на другиот.

by the representatives of this philosophical school of thought (including Emanuel Levinas, Maurice Blanchot, Jacques Derrida, Julia Kristeva, Helen Cixous, Jean Luc Nancy, etc.) who tended to comprehend the form of the other as a 'host' of selfhood understood as the unique and irreplaceable. Thus, if we are inclined to follow this different understanding of the concept of the other (at the same time following the different *politics of difference* which is a result of the difference in ideas of the two philosophical schools of thought), we refer to the other either as a host and/or as a guest.

On the one hand, Descartes' theory in his *Meditations* – which represents an example of a modern philosophical theory based on the exclusion of the other in the sense of understanding the other as a guest which is preceded by a host, an 'I' and having in mind that this 'I' can witness what he thinks what something means and that it represents an 'I' which accompanies all my concepts – it can also assume the question of the other as a personal question, i.e. a question of selfhood. This radical viewpoint questions and re-defines the idea of the other preceding selfhood. By asking a question, the other constitutes selfhood and never vice versa – it is assumed that every 'I' is always already responsive to the question of the other; hence, according to Descartes, having in mind that I can assume my thought and be a witness to it, 'I' can also assume the question and the respond to the other.

Парадоксот на вака сфатената субјективност лежи во тоа што субјективитетот истовремено е внатре и надвор од поредокот (законот) кој го конституира. Ако субјектот е сфатен како самосвест, како само-афективна и само-рефлексивна структура, тогаш концептот на знаењето и имплементираниоста на тоа знаење во секој поединечен момент е она што ја прави возможна. Нема субјект без знаење за сопствената субјективност; сето она што останува надвор (другиот во неговата другост) од процесот на конституирање на субјектот како знаење, а со тоа и како закон, на ова суверено „јас“ му дава моќ да прогласува состојба на исклучок во однос на законитоста на сопственото конституирање, и на тој начин, парадоксално, да ја суспендира валидноста на самиот поредок кој го конституира; на тој начин произлегува дека, од една страна, и самиот субјект стои надвор од поредокот со кој е конституиран, а од друга страна, сепак му припаѓа, затоа што токму од него зависи дали ова конституирање во целост ќе биде суспендирано. Овој парадокс, значи, би можело да се формулира и на следниот начин: „законот е надвор од себеси“ или „јас“, домаќинот, субјектот, господарот или суверенот, којшто сум надвор од поредокот и надвор од законот, тврдам дека нема ништо надвор од законот.

Од друга страна, Деридовата поетика на гостопримство зборува за она што внатре философскиот начин на мислење не му припаѓа на поредокот на *денош*, значи на она видливото, сознајното и логичното, туку претставува обид повторно да се афирмира една поетика на *ноќша*;¹² станува збор за обидот да ѝ се приближиме на тишината околу која е уреден секој дискурс и која, на тој начин, е изразена преку фигурата на ноќта, секогаш веќе запишана во јазикот, во поредокот на денот – значи во логиката,

The paradox of the subjectivity understood from this aspect lies in the fact that subjectivity is at the same time within and outside the order (of the law) by which it is constituted. If a subjectivity is perceived as self-consciousness, as a self-affective and self-reflexive structure, then the concept of knowledge and the implementation of this knowledge in every single moment of subjectivity is the aspect that actually makes it possible. There's no subject without knowledge of his own subjectivity; everything that remains outside (the other in his otherness) of the process of constituting the subject/ivity as knowledge, similarly as the law, gives power to this sovereign 'I' to declare a state of exception with regard to the legality of its own constitution, thus paradoxically suspending the validity of the very order by which it is constituted; this way it seems that, on the one hand, the subject is outside the order which constitutes him and, on the other hand, he belongs to the same order because it is up to him whether this constitution will be totally suspended. Therefore, this paradox could be formulated as: 'the law is outside of itself' or 'I', the host, the subject, the master or the sovereign, being outside the order and outside the law, claims that there is nothing outside the law.

On the other hand, Derrida's poetics of hospitality reveals nothing about that which does not belong to the order of the *day*, the visible, the comprehensive and the logical; it is an attempt to reaffirm the poetics of the *night*;¹² an attempt to drift towards the silence around which every discourse is ordered thus expressing it in the form of the night, already inscribed in the language, in the order of the day – therefore, in the logic, knowledge and thinking. What Derrida does in this case is outlining the map of proximity and intimacy, which

сознанието и мислењето. Она што Дерида го прави во овој случај е создавање контури на една невозможна, недозволена и на модерниот субјект туѓа картографија на блискоста и на близината; блискост која повеќе не се разбира како спротивност на нешто што доаѓа однадвор, значи како спротивност на нешто што нй се појавува како друг и другост како странец, или најпосле како гостин, а која тоа надворешно ја опкружува, туку за блискоста сфатена како она што е „блиско на блиското“ - за тој неподнослив виор на интимноста.

Латинскиот термин *hostis* (гостин, но исто така и непријател) укажува на една таква поетика на гостоприемство во која Дерида му ја спротиставува на Кантовиот пацифистички разум идејата за субјектот како заробеник на своето *ipse*, на сопствената субјективност, каде што овој самопрогласен господар чека на својот гостин, но исто така и непријател, како на ослободител, како на свој еманципатор. Овој господар е заробеник и на своето место и на својата моќ, и тоа засекогаш му оневозможува да се затвори самиот себе во својот сопствен мир – мирот на домаќин, на оној кој секогаш веќе е дома, во својот *oikos*. Интерпретирана на ваков начин, позицијата на субјектот се воспоставува како позиција во која субјектот всушност секогаш веќе е гостин.

„Да се понуди гостоприемство“ - се прашува Дерида – „зарем тоа не значи да се појде од некаква егзистенција на сместување, или тоа попрво подразбира поаѓање од извесна дислокација, неможност за засолниште, бездомништво, од која се појавува и се отвора автентичноста на гостоприемството? Можеби единствено оној кој го поднесува искуството да му биде одземена куќата може да понуди гостоприемство? Прашањето „каде“ укажува на тоа дека

seems impossible, forbidden and foreign to a modern subject. Such proximity would not be the opposite of an ‘elsewhere’ coming from outside and surrounding it, but ‘close to the close’ that unbearable orb of intimacy.

The Latin term *hostis* (guest, as well as enemy) points out a similar poetics of hospitality where Derrida contradicts Kant's pacified reason by developing the idea of an subject as a hostage of its own *ipse*, of its own subjectivity, where this self-proclaimed master awaits his guest and, at the same time, awaits its enemy as a liberator or a subjective emancipator. This master is a hostage of his own place and powers, which deprives him of isolating oneself in one's own peace – the peace of the host, the one who is always at home in his *oikos*. The position of the subject, being interpreted in this manner, becomes a position in which the subject is always already a guest.

“To offer hospitality” – asks Derrida – “is it necessary to start from the certain existence of dwelling, or it is rather only starting from the dislocation of the shelterless, the homeless, that the authenticity of hospitality can open up? Perhaps only the one who endures the experience of being deprived of a home can offer hospitality. Where? says that the first question is not that of the subject as *ipse* but more radically that of the very movements of the question out of which the subject happens. It

првото прашање не е прашање на субјектот како *ipse*, туку порадикално, она за самото движење на прашањето од кое субјектот воопшто се појавува. Тоа ја преведува неможноста некој да поседува своја сопствена земја, затоа што ова прашање се свртува токму на она место од кое некој можел да мисли и да биде сигурен дека може да зборува. Тоа го поставува прашањето на почетокот, или неможноста за почеток, или на непосведоченото потекло таму каде што би требало логосот да е запишан... Гостоприемството нѝ го дава тој амбивалентен однос кон местото. Како местото за коешто станува збор кога зборуваме за гостоприемството да е место кое оригинално не му припаѓа ниту на домаќинот, ни на гостинот туку на гестот на основа на кој едниот од нив му посакува добредојде на оној другиот.¹³

Во таа смисла, Деридовото превртување на Декартовата максима „мислам, значи постојам“, која што се наоѓа во самиот темел на модерното мислење, во максимата „мислам, значи мислам друго“ – максима на јазично, онтолошко, епистемолошко, етичко, економско, но и секако друго бездомништво и дислокација – која укажува на нужноста на гестот на гостоприемство и тоа гостоприемство за самото невозможно, отвора, значи, можност за едно ново и поинакво разбирање на *политиката и политичкото*, во кое, да се доведе до, да се прави, преобразува и да се произведува претставува негова суштинска одредница.

Превод од српски јазик: Татјана Митревска

translates the inability to have a land of one's own, since the question is turned back to the very place from which one thought one was sure of being able to begin to speak. It puts the question of beginning, of an uncontested first origin where the *logos* would be inscribed.... Hospitality gives as unthought, in its 'night' this difficult, ambivalent relation to place. As though the place in question in hospitality were a place originally belonging to neither host nor guest, but to the gesture by which one of them welcomes the other...."¹³

In this respect, Derrida's alteration of Descartes' maxim 'I think, therefore I am', which is at the very core of the modern thought, into the maxim 'I think, therefore I think the other' – a maxim of the lingual, the ontological, the epistemological, the ethical, the economic, as well as every other homelessness or dislocation – points to the need for a gesture of hospitality and shows that hospitality for the impossible gives a possibility of a new and different understanding of *politics* and the *political* where rendering, making, transforming, producing, creating represents that what counts and its crucial objective.

Translated from Serbian by Anastazija Kirkova

Белешки:

1. Derida, *Politika prijateljstva*, (Beograd: Beogradski krug, 2001), 68.
2. Žak Derida, *Politika prijateljstva*, (Beograd: Beogradski krug, 2001), 120.
3. Jacques Derrida, *Of Hospitality*, (Stanford, California: Stanford University Press, 2000), 66. (превод Јелисавета Благојевиќ)
4. види, Jacques Derrida, *Of Hospitality*, (Stanford, California: Stanford University Press, 2000), 5.
5. види, Jacques Derrida, *Of Hospitality*, (Stanford, California: Stanford University Press, 2000), 11.
6. види, Platon, *Dijalozi Odbrana Sokratova i smrt*, (Beograd: Kultura, 1970).
7. Jacques Derrida, *Of Hospitality*, (Stanford, California: Stanford University Press, 2000), 16-7.
8. Žak Derida, *Politike prijateljstva*, (Beograd: Beogradski krug, 2001), 465.
9. Žak Derida, *Politike prijateljstva*, (Beograd: Beogradski krug, 2001),.
10. Žak Derida, *Politike prijateljstva*, (Beograd: Beogradski krug, 2001), 380.
11. Žak Derida, *Politike prijateljstva*, (Beograd: Beogradski krug, 2001), 340.

Notes:

1. Jacques Derrida, *Politics of Friendship*, (London New York: Verso, 1997), 29-32.
2. Jacques Derrida, *Politics of Friendship*, (London New York: Verso, 1997), 68.
3. Jacques Derrida, *Of Hospitality, Anne Dufourmantelle invites Jacques Derrida to respond*, (Stanford, California; Stanford University Press, 2000), 66.
4. See, *ibid*, 5.
5. See, Jacques Derrida, *Of Hospitality Anne Dufourmantelle invites Jacques Derrida to respond*, (Stanford, California; Stanford University Press, 2000), 11.
6. See, Plato, *Dialogues Socrates' Defence and Death*, (Beograd, Kultura: 1970).
7. Jacques Derrida, *Of Hospitality Anne Dufourmantelle invites Jacques Derrida to respond*, (Stanford, California: Stanford University Press, 2000), 15.
8. Žak Derida, 'Geschlecht IV', in *Politke prijateljstva*, (Beograd: Beogradski krug, 2001), 465.
9. Jacques Derrida, *Politics of Friendship*, (London and New York: Verso, 1997).
10. Jacques Derrida, *Politics of Friendship*, (London and New York: Verso, 1997), 250.
11. See, *ibid*, 224.

12. види, Jacques Derrida, *Of Hospitality*, (Stanford, California: Stanford University Press, 2000), 2. (превод Јелисавета Благојевиќ)
13. види, Jacques Derrida, *Of Hospitality*, (Stanford, California: Stanford University Press, 2000), 56.

Библиографија:

- Derrida, Jacques. 2000. *Of Hospitality*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Derida, Žak. 2001. *Politika prijateljstva*. Beograd: Beogradski krug.
- Platon. 1970. *Dijalozi Odbrana Sokratova i smrt*. Beograd: Kultura.

12. Jacques Derrida, *Of Hospitality, Anne Dufourmantelle invites Jacques Derrida to respond* (Stanford, California: Stanford University Press, 2000), 2.
13. Ibid, 56.

References:

- Derida, Žak. 2001. 'Geschlecht IV', in *Politike prijateljstva*. Beograd: Beogradski krug.
- Derrida, Jacques. 2000. *Of Hospitality, Anne Dufourmantelle invites Jacques Derrida to respond*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Derrida, Jacques. 1997. *Politics of Friendship*. London and New York: Verso.
- Plato. 1970. *Dialogues: Socrates' Defence and Death*. (Platon. *Dijalozi Odbrana Sokratova i smrt*. Beograd: Kultura.)